

XVI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXXI Jornadas de Investigación. XX Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. VI Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. VI Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2024.

Amor sin eros. Alteridad y paternidad en emmanuel Levinas.

Pavesi, Pablo Emilio.

Cita:

Pavesi, Pablo Emilio (2024). *Amor sin eros. Alteridad y paternidad en emmanuel Levinas. XVI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXXI Jornadas de Investigación. XX Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. VI Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. VI Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-048/59>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evo3/8Hp>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

AMOR SIN EROS. ALTERIDAD Y PATERNIDAD EN EMMANUEL LEVINAS

Pavesi, Pablo Emilio

Universidad de Buenos Aires. Facultad de Psicología. Buenos Aires, Argentina.

RESUMEN

Planteamos aquí el problema de la alteridad, esto es, el modo de ser de un alter ego quien, siendo otro, debe manifestarse en la radical diferencia, pero, siendo otro yo, debe permitir la íntima semejanza. En la primera parte, arriesgamos una síntesis de los modos históricos en que el otro pierde su alteridad. Nuestra tesis es: todos ellos pueden ser entendidos en relación a dos ejes: el primero resulta de considerar al otro como un objeto dado a una representación; el segundo, lo considera como objeto de un amor entendido como eros ? deseo. En la segunda parte, nos detenemos en la obra de Levinas quien plantea una distancia absoluta y una relación no relativa en la que, primero, el rostro del otro no sólo me mira, me habla - me dirige y al mismo tiempo me da la palabra. Segundo, esa palabra llama a una respuesta, mi responsabilidad, es decir, a la donación de sí ? la bondad ? , fenómeno no erótico por excelencia cuyo modelo, tercero, es la paternidad, paradigma de todo amor posible. Nuestra tesis es: dado lo anterior cabe proponer que la paternidad revela plenamente los tres rasgos principales del don: ser gratuito, inmerecido e irrestituible.

Palabras clave

Alteridad - Amor - Donación - Paternidad

ABSTRACT

LOVE WITHOUT EROS.

ALTERITY AND FATHERHOOD IN EMMANUEL LEVINAS

We raise the problem of alterity, that is, the way of being of an alter ego who, being another, must manifest itself in radical difference, but, being another self, must allow intimate similarity. In the first part, we risk a synthesis of the historical ways in which the other loses its otherness. Our thesis is: all of them can be understood in relation to two axes. The first results from considering the other as an object given to a representation; the second considers it as the object of love understood as eros - desire. In the second part, we focus on the work of Levinas who proposes an absolute distance and a non-relative relationship in which, first, the other's face not only looks at me, it speaks to me - he address to me. Second, that word calls for a response, my responsibility, that is, for self-donation - goodness - a non-erotic phenomenon par excellence whose model, third, is parenthood, the paradigm of all possible love. Our thesis is: given the above, it is possible to propose that paternity fully reveals the three

main features of donation: gratuitousness, being undeserved and without any possible restitution

Keywords

Alterity - Love - Donation - Paternity

I

Planteamos aquí el problema de la alteridad, esto es el problema del acceso a un *yo-otro*, un *alter ego* quien, siendo *otro*, debe manifestarse en la radical diferencia, pero, siendo otro *yo*, su diferencia radical debe excluir la extrañeza o el exotismo y permitir la íntima semejanza. En esa doble condición, la alteridad se presenta en una lejana cercanía, precisamente, en una distancia ambigua que me distingue de aquél que, siendo otro, siempre se da, sin embargo, como lo más próximo, el prójimo. De aquí el riesgo que se corre en esta alteridad, a saber: que la proximidad relativice la diferencia, de manera que la alteridad del *alter ego* se reduzca a ser representación, constitución, posesión, parte, extensión o propiedad del *ego* y entonces el otro desaparezca como *alter*. Brevemente, en esta alteridad, la distancia tiende indefectiblemente a perderse o a ocultarse, de modo que el otro devenga una forma del mismo *ego* (o del yo enamorado o del sujeto trascendental), perdiendo su condición de tal y sellando nuestra definitiva soledad. Son varios, pero no muchos los modos en que el *alter ego* pierde su alteridad. Asumiremos aquí el riesgo de una síntesis conceptual que sin ser exhaustiva aspira a ser rigurosa. Nuestra primera tesis es la siguiente: todos ellos pueden ser entendidos en relación a dos ejes; el primero resulta de considerar al otro como un objeto dado a una representación, una realidad objetiva sometida como tal a la realidad formal de la idea, como un modo del *yo pienso* (o yo siento, yo percibo) olvidando que el otro no puede ser objeto de mi idea (sensible, de la imaginación o del entendimiento, poco importa); no puedo ver al otro por la simple razón que el otro, a diferencia de todas las cosas del mundo, es verdaderamente otro no porque yo lo vea sino porque él me ve. La misma disolución de la alteridad se da cuando, prescindiendo de la idea, en su doble realidad objetiva y formal, considero que el otro es el término al cual se dirige una conciencia intencional, una conciencia de otro que no soy yo. Un ejemplo privilegiado de esta desaparición del otro como término de mi percepción es la experiencia de la alteridad descrita por Husserl en los §§50-53 de la *Quinta Meditación Cartesiana* en la cual la alteridad se conoce gracias a una "apercepción ana-

lógica” (Husserl, 1994, p. 157), una “aprehensión analogizante” (ibid, p. 160) por la cual reconozco en el cuerpo del otro un cuerpo-carne, es decir, otro cuerpo propio que sólo adquiere su sentido por una “transferencia aperceptiva desde mi cuerpo propio” (ibid., p.159), de modo que “lo extranjero” sólo adquiere su sentido por la actividad constituyente del yo trascendental: “...modificación intencional de mi yo..., fenomenológicamente, el otro en tanto que modificación de mi sí [mismo]” (ibid., p. 164). Luego, la trascendencia al otro, si trascendencia hay, no se libera de la inmanencia y permanece “en el interior del cuadro riguroso de la presentación y del idealismo monádico” (Ricoeur, 2004, p. 216). En el inicio mismo de la fenomenología, el problema de la alteridad testimonia no sólo “la imposibilidad de principio para la intencionalidad y especialmente para la percepción de alcanzar el ser real del otro” (Henry, 1990, p. 155) sino, en general, la imposibilidad de tener conciencia del otro, si se entiende por conciencia un acto constituyente de sentido: “no puedo tener conciencia del otro pues eso sería constituirlo como constituyente” (Merleau-Ponty, 1960, p. 118).

Otro modo, más persistente y difundido, por el cual la alteridad desaparece en la inmanencia del *ego* reside en considerarlo ya no como objeto de representación o contenido de una anticipación intencional, sino como objeto de un amor entendido siempre como *eros*, es decir, como deseo. Dado que la condición del deseo es una falta, defecto, escisión originaria, el otro sería un medio para salvar, en forma efímera o permanente, completa o parcial, gozosa y/o sufriente, la completud del *ego* deseante. Según esto, la (re)unión de los amantes lleva a la desaparición de ambos en la unidad. Esta es la definición del amor, todavía vigente, que Platón le atribuye a Aristófanes en *El Banquete*. Los amantes encuentran la “auténtica mitad de sí mismos” (Platón, 1988, p. 227, 192b) y cada uno “anhelaba... llegar a ser uno solo de dos, juntándose y fundiéndose con el amado (ibid., p. 228, 192e). San Agustín introducirá el motivo de las dos mitades en la tradición cristiana, cuando piensa la amistad verdadera como la fusión de almas: “Bien dijo alguien de su amigo que era ‘la mitad de su alma’; sí, también yo sentía que mi alma y la suya fueron una sola alma en dos cuerpos”, escribe en las *Confesiones* (IV, §11) (Agustín, 2010, p. 229). En 1580, Montaigne, prescindiendo de toda referencia al mito o a la religión, recogerá la misma intuición instalándola perdurablemente en el laicismo moderno: “Éramos la mitad de un todo...” (Montaigne, 1962, p. 192), “...un alma con dos cuerpos” (ibid., p. 189). Dos siglos después, Rousseau hace decir al amante que Julia, su amada, es la “preciosa mitad de mi alma” (1959-1995, v. II, p. 117). Kant prescinde de la unión de mitades, pero perpetúa la fusión de almas: “la amistad, en la dulzura del sentimiento de posesión recíproca, se acerca a la fusión en una persona” (2008, p. 347); Otra variante que hace del otro un objeto de deseo, borrando su alteridad, considera el amor como una fuerza expansiva del amante que lo eleva a una mayor perfección de sí mismo la cual puede ser concebida, proponemos, de dos maneras, per-

fectamente complementarias. Primero, como expansión o como extensión del sí mismo sobre otro, según una tradición que comienza en Aristóteles, para quien “Es a partir de esta relación de sí mismo a sí mismo que todos los sentimientos que hacen a la amistad se han *extendido* a los otros hombres” (1998, p. 366, 1168b); continúa en Santo Tomás: “todo lo amistoso para con otro proviene de lo amistoso para con uno mismo” (1989, p. 252, I-II q28 a1 resp.) y llega a su extremo en el romanticismo iniciado por Rousseau, cuyo pupilo, Emilio (es decir, todos nosotros), gracias a la “fuerza expansiva de su corazón, que ... lo *extiende* sobre los otros seres..., comienza a *sentirse en sus semejantes*...” (Rousseau, 1959-1995, v. IV, p. 506, nuestro subrayado). Segundo, el amor puede ser definido lisa y llanamente como un aumento de la propia potencia, posición cuyo paradigma sigue siendo Spinoza: “el amor no es otra cosa que la alegría ...” (2000, p. 136); la alegría es “la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor” (ibid., p. 134) y la mayor perfección reside en “el incremento de nuestra potencia para actuar... y pensar” (ibid., p. 151). El amor fusión llevaba a la aniquilación de los amantes en una unidad indiferenciada; el amor expansivo lleva a la muerte del amado que deviene una posesión/perfección de la voluntad enamorada la cual sólo ama a otro por una extensión del amor de sí. Es cierto, es posible pensar, contra lo anterior, que el amor es una delectación que sólo puede ser provocada por la felicidad del otro; es la definición de Leibniz: “Amar equivale a ... ser feliz con la felicidad del otro” (2001, p. 107); “amar es encontrar placer en la perfección de otro” (2011, p. 693). Pero, a nuestro entender, no por ello se borra el fundamento egoísta del amor: siempre se trata de mi delectación y de mi felicidad; en todos los casos, el otro siempre es un medio para que el yo acceda a una mayor plenitud o a posibilidades existenciales de las que de otro modo estaría privado - la alegría y el goce, pero también la vergüenza, la alienación o la soledad irrevocable. “Así - escribe Sartre -, el otro no sólo me ha revelado lo que yo era: me ha constituido sobre un tipo de ser nuevo que debe soportar calificaciones nuevas... *necesito de otro para apoderarme plenamente de todas las estructuras de mi ser*, el para sí remite al para otro” (Sartre, 2013, pp. 260-261, nuestro subrayado) - *para otro* que el *para sí* necesita para apoderarse de todas las posibilidades de *su* ser, es decir, para ser “plenamente” o, en el límite, para ser, lisa y llanamente, un *para sí*. Cabe salvar las distancias entre los modos en que este último se concibe y recordar aquí la intuición de Hegel por la cual el *para sí*, en su “esencia inmediata” sólo es tal - “unido consigo mismo” - a través de la mediación de otro *para sí*, en el reconocimiento mutuo.[1] La intersubjetividad es siempre medio de la reflexividad. En esta misma línea de pensamiento, proponemos, puede incluirse el yo del psicoanálisis que nace y es a través de la mirada erotizada de otro, en un “nudo de servidumbre imaginaria que el amor debe deshacer o cortar de cuajo”, empresa en la que “el altruismo es sin esperanza” pues bajo todo altruismo “subyace la agresividad del filántropo”, es

decir, el rencor de un yo que es por espejo y en tanto tal sometido a ser imagen de otra mirada, esencialmente alienado (Lacan, 2009, p. 93; cf. Cohen, 2001, pp. 178 ss.).

A fines del siglo XVII, Blaise Pascal, vislumbró lúcidamente el advenimiento de una cultura idólatra del yo personal. Quizás pueda decirse que, en un verdadero escándalo de la razón, su advertencia sigue vigente: el yo es esencialmente injusto porque, aun descentrado, se hace centro de todo, es decir, tirano de todos, y esto de un modo esencial porque el yo no es más que el objeto de su propio amor, es decir, de su amor propio, “un vano fantasma” condenado a un narcisismo primitivo e insalvable quien sin embargo necesita de la mirada del otro para amarse.^[2] Un modo de escapar a esta alternativa es considerar a los otros ya no en la condición de una relación intersubjetiva sino como un mundo, esto es, como un modo de ser de un ente que ya no es un *ego* ni un yo empírico ni una conciencia/inconsciente sino el único ente que es como ex-sistencia en el mundo (*Dasein*), mundo que es en tanto compartido con otros co-existentes (*Mit-dasein*), un mundo común (*Mitwelt*), de modo que la existencia de otros define la modalidad propia del ser del *Dasein* como “ser-con”, “coestar” (*Mitsein*) (Heidegger, 1997, p. 144). Pero, en este caso, “Estos otros ... comparecen en el contexto de los utensilios a la mano en el mundo circundante” (ibid., p. 143), es decir, comparecen en la totalidad de remisiones y significados de la esfera de las utilidades por medio de los entes que *son a la mano* (*Zuhandsein*) y *son para algo* (*Um zu*). Luego, la relación con el otro está originalmente mediada por la construcción de un mundo, es decir, por el trabajo. En una ironía socarrona pero verdadera, Sartre llamaba a ese ser-con “una suerte de solidaridad ontológica para la explotación de este mundo” (Sartre, 2013, p. 284) en la cual la relación personal se pierde bajo la forma impersonal del nosotros (co-legas, co-laboradores), “en la sorda existencia en común con los compañeros de equipo” (ibid., p. 285). La centralidad del yo queda de alguna manera abolida, porque el yo es esencialmente descentrado desde el momento en que fácticamente su ser es un ser-con otros, pero al mismo tiempo la singularidad del yo y del otro desaparece o se desdibuja en un nosotros, “un nosotros anterior a Yo y a Otro, una intersubjetividad neutra” (Levinas, 1991, p. 63; cf. Levinas 1991a, pp. 18-20).

II

Quisiéramos detenernos aquí a pensar un modo de pensar la alteridad que nos arriesgamos a calificar como una excepción dentro de la historia que venimos de exponer. En ella, el riesgo de borrar la alteridad en la relación se salva definitivamente, pero al precio de ubicar al otro en una distancia absoluta sin por ello impedir una relación- una relación no relativa al yo pero que sin embargo sigue siendo una relación. Esa distancia absoluta reside en el fenómeno siguiente: el rostro (*visage*) del otro no sólo me mira, me habla - me dirige y al mismo tiempo me da la palabra ? y esa palabra, al mismo tiempo que nos relaciona,

establece entre el otro y yo una distancia infinita, esto quiere decir, absoluta en tanto irreductible: “El hecho que el rostro mantenga conmigo una relación por el discurso - escribe Emmanuel Levinas - no lo reduce al Mismo; permanece absoluto en la relación... La presencia de un ser que no entra en la esfera del Mismo, presencia que lo desborda, fija su estatuto de infinito” (Levinas, 1991, p. 213; cf. 1990, pp.106-108). El otro se presenta en una alteridad absoluta, una verdadera trascendencia que, siendo relación, no es relativa al *ego*. Esto quiere decir, primero, que la verdadera relación al otro es ajena a toda forma de erotismo. Segundo, que el otro, en esa relación, no limita ni obstaculiza ni enfrenta mi libertad (que es siempre expansión, extensión, voluntad de poder, vanidad de vanidades) pero pone en cuestión su arbitrariedad y su injusticia, al manifestarse en la pequeña humildad del desamparado y del desvalido: “El Otro que me domina en su trascendencia es también el extranjero, la viuda, el huérfano” (Levinas, 1991, p.237). El punto es que los desamparados “invisten y justifican” mi libertad (Levinas, 1991, p.281) porque no son caras que miran sino rostros que me llaman a la responsabilidad, es decir, a la donación de sí. En todos los casos (el hijo, el huérfano, el extranjero, la viuda), el desamparado se impone pero “el ser que se impone no limita, sino que promueve mi libertad suscitando mi bondad - lo no erótico por excelencia” (Levinas, 1991, p. 219); bondad que se manifiesta sin traza de deseo, en un “amor sin Eros” (Levinas, 1992, pp. 111, 113).

Si mi libertad puede hacerse responsabilidad por el ser del otro es porque su trascendencia es ética y su alteridad se manifiesta en una palabra que me abre la posibilidad de ejercer una libertad que no persiga mi bien sino el suyo, aun a costa del mío. Luego, el otro es otro primero porque me habla, precisamente, porque me llama y exige una respuesta; segundo, porque en ese llamado abre a la posibilidad de *ser por otro*, “*conatus* a la inversa, es decir, bondad” - bondad que se manifiesta como tal en la posibilidad del sacrificio hasta la sustitución en el sacrificio (Levinas, 1990, p. 35; cf. pp. 114, 152).[3] Luego, la alteridad del otro no puede constituirse como objeto de la conciencia, ni como objeto de deseo, y por lo tanto no puede aprehenderse como objeto de un saber particular, psicologías, psicoanálisis, sociología, economía, historia porque la alteridad sólo aparece como tal en lo que Levinas llama “evento ético” - el único evento verdaderamente ético en el cual, interrumpiendo y excediendo su esfuerzo de ser y de persistir en el ser propio a todo ser vivo - su *conatus essendi* -, “la existencia humana ... cumple la vocación de un existir-para-otro más fuerte que la amenaza de muerte...; el en sí del ser que persiste en el ser se sobrepasa... en el sacrificio o en la posibilidad de sacrificio” (Levinas, 1991, pp. 10-11; cf. 1992, pp. 246-247). Quisiéramos destacar dos puntos. El primero: sólo en el amor, entendido como donación de sí en la posibilidad de sacrificio, el yo deja de entenderse como una identidad personal, un “sujeto” definido en una subjetividad propia circunscrita a una historia personal y a una

intimidación más o menos (in)accesible y accede a su condición de yo humano (Levinas 1991a, p. 229). Según esto, es claro que el problema ya no se plantea respecto del modo en que el yo accede a la alteridad del semejante; no se trata de un acceso al otro sino de un “ser para otro... donde la inquietud por la muerte del otro es anterior al cuidado de sí” (Levinas, 1991a, p. 228). [4] Segundo, la singularidad irreductible del otro aparece particularmente en el amor paterno. Paterno es aquí adjetivo neutro que evidentemente comprende y no establece diferencia entre amor de la madre y del padre. “El uno por el otro”, es una alteridad en el mismo pero no a guisa de alienación sino como sensibilidad, precisamente, vulnerabilidad que Levinas llama “psiquismo” pero “psiquismo bajo la especie de una mano que da hasta el pan arrancado a su boca. Psiquismo como cuerpo maternal” (Levinas, 1990, p.109).

Pues bien, ese psiquismo desborda el ámbito de la filiación en tanto se da como paradigma de todo amor posible, en tanto él es “la única relación posible con la unicidad única [del otro]”. En este sentido, y esta es una tesis fuerte que aquí no podremos más que plantear, “todo amor debe aproximarse al amor paterno” (Levinas, 1991, p. 312). ¿Por qué esta prioridad que hace del amor del padre y de la madre un paradigma del amor en general? Proponemos una interpretación que es, a la vez, la tesis a la que llega y que rige nuestra investigación, centrada en la paternidad/filiación como modo particular y a la vez como modelo para pensar la alteridad y el amor sin eros. El amor paterno es el único puramente oblativo en tanto se define por una donación que el hijo, el desamparado por antonomasia, que nace en la más absoluta indefensión y en la más radical incompletud, no merece ni podría llegar a merecer. Pues bien, el hijo me hace responsable en su indefensión y llama a mi responsabilidad de la manera más acuciante posible porque, en este caso, en mi beneficencia se juega su vida - lo cual no es en absoluto el caso del amor entre amigos, esposos, amantes, entre quienes la alteridad se da sobre un horizonte de igualdad. El desamparo no es una circunstancia posible del objeto de amor sino su esencia misma: el hijo es el bien amado porque necesita para ser del sacrificio del amante quien evidentemente puede dar su vida sin necesidad de morir? el sacrificio no necesita de la muerte para consumarse. Dar es dar a pérdida. Más aún: en el caso de la paternidad, el don coincide con el adonado (el padre da su vida al hijo) y con el donador (el padre da su vida al hijo), de modo que el padre da, en el acto mismo de la paternidad y en la posibilidad del sacrificio que la define, aquello que de ningún modo puede ni debe devolverse o restituirse. El amor al hijo revela plenamente los tres rasgos principales del don: ser gratuito, inmerecido e irrestituible.

NOTAS

[1] “Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, *sólo es para sí a través de esta mediación*. Se reconocen como reconociéndose mutuamente (Hegel, 1966, p. 115).

[2] “El yo (*moi*)... es injusto *en sí* pues se hace el centro de todo; es incómodo a los otros pues quiere someterlos, *pues cada yo es el enemigo* y querría ser el tirano de todos los otros” (Pascal, 1963, § 597, p. 584); “una idea confusa del yo, principal objeto del amor de los hombres, fuente de sus placeres y de sus penas ... el vano fantasma que él mismo ha formado” (Nicole, 1845, pp. 13-14, citado por Gusdorf, 2022, p. 39).

[3] El *conatus* (del latín esfuerzo, empeño, impulso) es, según la definición de Spinoza, la “esencia actual de cada cosa” por la cual “cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (Spinoza 2000, p. 177).

[4] Es evidente la discusión con Heidegger, para quien el ser del Dasein es siempre un ser mío y aspira a ser propiamente (es decir, auténticamente) mío en la asunción de mi ser-para-la-muerte: “En la relación a otro en el sacrificio - escribe Levinas -, la muerte del otro preocupa al ser... humano antes que su propia muerte..., revelando una responsabilidad por otro y, gracias a ella, un yo humano que no es ni la identidad sustancial de un sujeto ni la *Eigentlichkeit* [propiedad, autenticidad] en la *mienidad* del ser...” (Levinas 1991a, p. 229)

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona (2010) [398?]. *Confesiones*. Gredos.
- Aristóteles (1998). *Ética Nicomaquea*. Gredos.
- Cohen, R. (2001). Maternal body/maternal psyche: contra psychoanalytic philosophy. En *Exegesis and Philosophy. Interpretation after Levinas* (pp. 161-215). Cambridge University Press.
- Gusdorf, G. (2022). *El advenimiento del yo*. Miño y Dávila.
- Hegel, G.W. (1966) [1807]. *Fenomenología del Espíritu*. FCE.
- Heidegger, M. (1997) [1927]. *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria de Chile.
- Henry, M. (1990). *Phénoménologie matérielle*. PUF.
- Husserl, H. (1994) [1931]. *Méditations cartésiennes et Les Conférences de Paris*. PUF.
- Kant, I. (2008) [1797]. *Metafísica de las costumbres*. Tecnos.
- Lacan, J. (2009). El estadio del espejo como formador del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos I* (pp. 86-93). Siglo XXI.
- Leibniz, G. W. (2001) [1677-1678]. De la justicia. En *Escritos de filosofía jurídica y política* (pp. 105-110). Biblioteca Nueva.
- Leibniz, G. W. (2011). *Escritos jurídicos, políticos y sociales*. Gredos.
- Levinas, E. (1990) [1974]. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Le Livre de poche.
- Levinas, E. (1991) [1961]. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Le Livre de poche.
- Levinas, E. (1991a). *Entre Nous. Essais sur penser à l'autre*. Grasset.
- Levinas, E. (1992). *De Dieu qui vient à l'idée*. Vrin.



- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Gallimard.
- Montaigne, M. de (1962) [1595]. *Essais*. En *Œuvres Complètes*. Gallimard.
- Nicole, P. (1845) [1675]. *De la connaissance de soi-même*. En *Œuvres philosophiques et morales*. Hachette.
- Pascal, B. (1963) [1670]. *Pensées*. En *Œuvres Complètes*. Seuil.
- Platón (1988). *Banquete*. Gredos.
- Ricoeur, P. (2004). Études sur les *Méditations cartésiennes* de Husserl. En *À l'école de la phénoménologie* (pp. 187-232). Vrin.
- Rousseau, J.-J. (1959-1995). *Œuvres Complètes*. Gallimard (vol.1-5).
- Sartre, J.-P. (2013) [1943]. *L'être et le néant*. Gallimard.
- Spinoza, B. (2000) [1677]. *Ética según el orden geométrico*. Trotta.
- Tomás de Aquino (1989) [1265-1274]. *Suma de Teología*. BAC (vol.2).